

朱子の「君子」

"Junzi" in Zhu Xi Philosophy

孫 路 易

SUN, Luyi

岡山大学大学院社会文化科学研究科紀要

第44号 2017年11月 抜刷

Journal of Humanities and Social Sciences

Okayama University Vol.44 2017

朱子の「君子」

孫 路易

一

『論語』には「君子器ならず」という名言があり、この語について朱子は幾つかの説明を施している。中には、「賢人は器であり、これを得てあれを失い、これには長けるがまたあれには欠けるのである。賢人は君子に及ばず、君子は聖人に及ばないのだ」とあり、「君子」は聖人に次いで賢人より上位に位置付けられているのである。また、「君子とは、徳の実行を行う人の呼称である。君子を貴重な存在とするのは、その気の稟受が形成した性を変化したからというこのことによるものである。そうでなければ、どうして君子と言えるのだろうか。」⁽¹⁾とも説明している。「君子」と称されるに値する条件として、「その気の稟受が形成した性を変化」することを通して徳の実行を行い得た人でなければならない、ということ挙げているのである。「その気の稟受が形成した性を変化」することはつまり、朱子哲学にいう「変化氣質」のことである。

朱子のいう「変化氣質」について、これまでは一般に、氣質で構成された人間の肉体に何らかの影響を及ぼすことだと理解されてきたの

であるが、実際、それは、「人間心臓内部の空間には精英の気、つまり凝固しても実質を持つ形体を構成しない最も清らかな気が集まっています、その精英の気が受け皿となって天から賦与された仁義礼智の理を受け止めているが、聖人や賢人以外の人間では、その精英の気に多少の濁り（渣滓）が付着していて、その濁りが邪魔となって、程度の差があるものの、性格の偏り、等の欠点が生じ、仁義礼智の理に従っての視聴言動を行うことができなくなるのであり、その最も多くの濁りが付着している人は生まれながらの悪人である。そこで、聖人になる為には、その精英の気に付着している濁りを除去してその心を透き通った透明体にしなければならない。その濁りの除去は即ち、変化氣質である」、ということである。⁽²⁾

本稿では、上記の「変化氣質」論について確認しつつ更に深く掘り下げて考察し、朱子の描いた君子像を明らかにすることを試みる。

二

自然界のあらゆる物体は皆、気と理の統一体であり、気は物体の質

料の部分とその物体の働きを構成し、理はその質料で構成された物体の内部に包含されて、その物体の形や働き方を規定する、というのが朱子哲学の自然観の基調であるが、物と人間との違い、及び個々の人間のその個人差が生ずる原因については、それは気の稟受によるものだと考えられていたのである。

人間と動植物との違いについては、次のように述べている。

「人間が生まれるのは、理と気の結合に過ぎない。天理はもともと浩々として尽きることがないが、しかしこの気でなければ、この理があつても留まるところはない。だから、必ず二氣（陰氣と陽氣）が交わり感じて、凝結して集まりが生じ、それからこの理の留まるところがあるのだ。だいたい人間の、話すことや行動すること、思慮することや何かしようとする、それができるのはみな気であるが、理があるからである。だから、発して孝弟忠信仁義礼智となるのは、みな理である。しかし、二氣・五行が交わり感じることには無窮に変化し、そこで、人や物が生ずるにも、精と粗との違いがある。一つの気で言えば、人や物はみな氣を受けて生まれるのであり、精と粗で言えば、人はその氣の『正』且つ『通』なるものを得たのであるが、物はその氣の『偏』且つ『塞』なるものを得たのである。ただ人だけがその『正』を得たから、理は通つて塞がるところがないのであり、物はその『偏』を得たから、理は塞がつて、『知』のところがないのである。例えば人の場合は、頭が丸くて天に似つて、足が四角くて地に似つて、水平に保ち真つ直ぐに立ち、天地の『正』なる氣を受けて、道理を知り、見識

があるのである。物は天地の『偏』なる氣を受けたが故に、動物は横に向かつて成長し、植物は頭が下に向かつて成長し、尻尾が逆さに上にある。動物にも『知』を持つものもあるが、ただ一つの道理だけが通り得るのであり、例えば、鳥が孝を知るとか、獺が祭祀を知るとか、犬は（人などを）守ることしか知らず、牛は（畑を）耕すことしか知らない。人は、知らないことはなく、できないことはない。人が物と異なるところのものは、争うところのものはこれだけである。」

「性は水のようなものと譬えれば、清らかな小川に流れると清らかであり、濁っている小川に流れると濁ってしまうのである。氣質の清らかなもの、『正』なるものを得れば、完全であり、人はそれである。氣質の濁っているもの、『偏』なるものを得れば、愚昧であり、禽獸はそれである。氣に清と濁があり、人はその清らかな氣を得ているが、禽獸はその濁っている氣を得ているのである。人はだいたい本来清らかな氣を得たから、禽獸と違うのであるが、濁った氣を得た者もあり、（そういう人は）禽獸に近いのである。」^四

ここでは、人間は「正」且つ「通」なる氣・清らかな氣を受けているのに対して、動植物は「偏」且つ「塞」なる氣・濁った氣を受けているとされている。

個々の人間のその個人差が生ずる原因についてはまず、

「お尋ねした。『孔子は命について殆ど語っていない。仁義礼智の五常のようなものは皆天の命ずるところである。貴賤・死生・寿夭の命のようなものは人によってそれぞれ違うのですが、如何でしょうか。』

先生はおっしゃった。『どれも天の命ずるところである。精英の氣を稟受すれば聖人や賢人であり、理の全体を得、理の『正』を得るのである。清明なるものを稟受すれば虚静である。敦厚なるものを稟受すれば温和である。清高なるものを稟受すれば貴である。豊厚なるものを稟受すれば富である。久長なるものを稟受すれば寿である。衰えるもの、頹れるもの、薄いもの、濁るものを稟受すれば愚・不肖であり貧であり賤であり夭である。天は氣をもつて人を生ずると、多くのものがその人に付いて来るのである。』またおっしゃった。『天の命ずるところはもともと均一であるが、氣の稟受のところで均一でなくなつたのだ。』^(五)

という叙述が挙げられる。氣には「精英」「清明」「敦厚」「清高」「豊厚」「久長」「衰」「頹」「薄」「濁」などの多くの種類があり、人間では、その稟受した氣の種類によつてそれぞれの人の、その聖賢、貧富、貴賤、寿夭、賢愚が決められるだけではなく、虚静の心的状態や温和な人柄までも形成されるのである。また、

「人間の性は同じだが、氣の稟受は偏りを避けることができないのだ。木の氣を偏つて多く得た者は、惻隱の心がよく働き、そこで羞惡、辞遜、是非の心はそれに塞がれて出ないのであり、金の氣を偏つて多く得た者は、羞惡の心がよく働き、そこで惻隱、辞遜、是非の心はそれに塞がれて出ないのであり、水の氣と火の氣もまた同様である。ただ陰陽が（仁義礼智信の）徳と合致して、（仁義礼智信の）五つの性が完全に備わつて、そして偏らない人が聖人となるのだ。」^(七)

とあり、ここでは、仁義礼智より発せられた惻隱・羞惡・辞遜・是非の心は、その稟受した五行の氣に偏りが生じたが故に、偏りがなく全般的に発することができなくなるのであり、その五行の氣を偏りなく受けている者が聖人だ、と説いているのである。

朱子にあっては、人間が天から氣を稟受した際に、一面では、「清明」「清高」「敦厚」「清高」「豊厚」「久長」「衰」「頹」「薄」「濁」といった種類の氣がそれぞれの人の、その聖賢、貧富、貴賤、寿夭、賢愚や内面の心的状態、人柄を規定し、もう一面では、その五行（實際は木金水火）の氣のどちらの一方に偏つたことがそれぞれの人の、その惻隱、羞惡、辞遜、是非の心をどれかに一方のみ偏重させる、と考えられているのである。朱子の「変化氣質」は、かかる氣の稟受における二つの側面の併存を説く「氣質」論の中で論じられたものである。

『語類』に次のような對話が記録されている。

「そこでお尋ねした。『清明の氣を得た人は聖人や賢人であり、昏濁の氣を得た人は愚人や不肖者である。氣の厚い人は富貴であり、氣の薄い人は貧賤である。これは当然です。しかし、聖人は天地の清明且つ中和の氣を得て、きつと不足のところはないはずなのに、孔子は逆に貧賤だったのは、なぜですか。時運がそうさせたのですか。そもそもその氣の稟受にも不足があつたでしょうか。』先生はおっしゃった。『つまり氣の稟受に不足があつたのだ。その清明の氣は、ただ聖人や賢人にならせるだけであつて、その富貴のことは決められないのだ。高い氣を稟受して得た人は貴、厚い氣を稟受して得た人は富、長い氣

を稟受して得た人は長寿であり、貧・賤・夭はその逆である。孔子は清明の氣を得てそこで聖人となったのだが、しかしその低い氣、薄い氣を稟受して得たのであり、だから貧賤だったのだ。顔淵は更に孔子に及ばず、その短い氣を稟受して得たのであり、だから短命だったのだ。』[△]

この対話では、聖人は清明且つ中和の氣を受けたが故に聖人であるが、その清明且つ中和の氣は高いものまたは厚いものでなければ、富貴になることはない、つまりたとえ聖人であってもその受けた氣にも不足がある、ということを示している。だが、

「人間には善人と不善人がいるのは、ただその稟受した氣質は人によって清と濁の違いがあるということによるだけのものである。」[△]

とあるように、善人が不善人かたはた稟受した氣が「清」か「濁」かによるだけである。聖人が善なる存在であり得るのはその「清」の氣を稟受したからである。「清」の氣は即ち、「清明」の氣であろうが、「濁」の氣は即ち、「渣滓」である。

『語類』にはまた、

「劉潛夫が『曲を致す』についてお尋ねした。先生はおっしゃった。『ただ氣質が同じでない為に、そこで発して現れたものには偏りがあるのだ。もし至誠にして性を尽くせば、（仁義礼智の理の）全体が明らかに現れるのである。これに次ぐ者は、氣質に隔てられることを避けることはできない。これは例えば、人の、氣質が温厚であれば、その発して現れたものにはきつと仁が多く、仁が多ければ当然その義の分を

減らすのであり、氣質が剛毅であれば、その発して現れたものにはきつと義が多く、義が多ければ当然その仁の分を減らすのである。』そこで、目の前の籠提灯を指さして述べられた。『そもそもこの籠提灯のように、その性質としては発光しないものはないが、氣質は同じでないである。つまり、例えば籠提灯は厚い紙で貼れば、それ程明るくないのであり、薄い紙で貼れば、紙が厚いものより明るいようであり、紗で貼れば、その籠提灯は更に明るくなるのである。籠提灯の籠を撤去すれば、灯の全体がはつきり見えるのである。その道理はまさしくこのようなものである。』

「『その次は曲を致す。』先生はおっしゃった。『ただ氣の稟受が齊しくないからである。もし至誠にして性を尽くせば、渣滓が忽ち融けるのだから、このようにするまでもないのだ。』」

「聖人の心は更に少しの渣滓もない。」[△]
などとも見え、その「仁が多ければ当然その義の分を減らす」、「義が多ければ当然その仁の分を減らす」とかの、仁義礼智のどれかに一方のみ偏重させることは籠提灯の、その貼っている紙の厚薄や紙と紗とといった材料の異なることや、籠が灯を覆うことが、その明かりに強弱を生じさせるようなものであり、その籠提灯の明かりに強弱を生じさせるものを、朱子は「渣滓」と称し、聖人の心には少しの「渣滓」もないと強調したのである。

「聖人の心は更に少しの渣滓もない。」(前述) という叙述が、「渣滓」は心にあるもの、ということを示している。この心は、

「そもそも物には心があつてその中は必ず空間となつてゐる。例えば食べ物の中の鶏の心臓や豚の心臓のようなものは、切つて開けて見れば分かる。人の心臓もまた同じである。ただ(人々の)それらの空間には、多くの道理を包蔵してゐて、天地を遍く包み、古今をすべて括るのである。」^(十)

という説明によれば、即ち人間の臓器としての心臓の内部の空間を指すと思われる。また「心は、気の精爽なるものである。」^(十一)「魂魄は神気の精英である。」^(十二)とあり、更に、

「林安卿はお尋ねした。『心の精爽は、魂魄と言うのですか。』先生はおっしゃった。『そういう意味だ。』」

「ただ一つの陰陽五行の気が天地の中で滾つてゐるに過ぎないのであり、精英なるものは人間となり、渣滓なるものは物となり、精英の中の更に精英なるものは聖人となり賢人となるが、精英の中の渣滓なるものは愚人となり不肖者となるのである。」^(十三)

ともある。これらの叙述と前節での考察が示している如く、その人間の心臓内部の空間には「精英の気」が集まつてゐるのであるが、聖人や賢人以外の人間のその「精英の気」には、程度の差があるものの、多少の「渣滓」(濁り)が付着しているのである。

「精英の気」は、陰陽の気の中の、凝固しても実質を持つ実体を形成しない極めて清らかな気であり、天から賦与された「仁義礼智」の理を受け止めるものである。^(十四)その「精英の気」に付着している「渣滓」(濁り)は、

「いわゆる渣滓とは、私意である。」

「またお尋ねした。『渣滓とはどういうのですか。』先生はおっしゃつた。『渣滓は私意・人欲である。天地と同体のところは、例えば理義(つまり理)の精英である。渣滓は私意・人欲のまだ消えていないものである。人と天地はもとより一体であり、ただ渣滓がまだ除去されてないが為に、そこで隔たりがあるのである。もし渣滓がなければ、天地と一体である。』」^(十五)

とあるように、つまり「私意」「人欲」のことである。

人間は氣を受けて生まれるのであるが、その氣の稟受では、「精英」「清明」「敦厚」「清高」「豊厚」「久長」「衰」「頽」「薄」「短」「低」「濁」といった種類の氣と、五行の氣のその木金水火のどちらの一方に偏つた氣、という氣の二つの側面を併せて稟受することになり、前者は人間の聖愚、貴賤、寿夭、貧富といった側面を規定するものであり、後者は仁義礼智の理の顕現としての惻隱、羞惡、辭遜、是非といった心がどちらかの一方に偏重することを生ずるものである。この二つの側面に対して朱子は、

「富貴、死生、禍福、貴賤は皆、氣の稟受によるものであるが変えることのできないものである。」^(十六)

と述べ、富貴、死生、禍福、貴賤を規定する要素としての「清高」「豊厚」「久長」「衰」「頹」「薄」「短」「低」といった気で形成された気質は変化できるものではないと規定したのである。実際、「人間には善人と不善人がいるのは、ただその稟受した気質が人によって清と濁の違いがあるということによるだけのものである。」（前述）と説く朱子哲学では、「不善人」を「善人」に変えるのが最大の課題であり、それは「変化気質」を通して実現できるとされるが、即ち濁っている気を清らかな気に変える、ということである。「気質」において言えば、その濁っている気はつまり人間心臓内部に集まっている「精英の気」に付着している「渣滓」であるが、人間の心的活動において言えば、その「渣滓」は即ち「私意」「人欲」のことである。だから、その「変化気質」は実際、人間の心的活動において「私意」「人欲」を減ぼすことであり、これは惻隱、羞惡、辭遜、是非の心のどちらかの一方のみへの偏重を解消することでもある。このことは、

「人の性はみな善である。しかしながら生まれながらの善人もいれば、生まれながらの悪人もいるのであり、これは気の稟受が同じでないからである。そもそも天地の運行のようなものは、その端緒や形態が極めて繁雑で限りがなく、その目で見ることができるとは、日月が清明で氣候が順調の時、人がこの気を受けて生まれたのであれば、清明で重厚な気を受けているから、善人でなければならぬ。もしも日月が暗くて寒暑が異常であれば、みな天地の悖る気であり、人はもしこの気を受ければ、不善人となるのである。（これは）何の疑いもない

ことである。人が学ぶことをするのは、即ち気の稟受を変化するためであるが、しかし変化することは極めて難しい。例えば、孟子は性善を言うが、気の稟受を言わず、ただ『人皆な以て堯舜と為る可し』を認めただけである。もし勇猛に真つ直ぐ進み続けられれば、気の稟受の偏りは自ずと消え、努力の成果が現れるのであり、だから気の稟受を言わなかったのだ。思うに、我が性は本来善であるが、なぜ聖人や賢人でないのか、要するにこの気の稟受に害されたのだ。例えば、気の稟受は剛に偏れば、ひたすらに荒つぱい人であり、柔に偏れば、ひたすらに柔弱の人である。人々は、ひたすらに気の稟受がよくないからと言つて、進まず、また得るものはないのであり、ひたすらに気の稟受の害を察せず、ただ昏々と毎日を過ぐすのも、また得るものはないのである。必ず気の稟受の害を知つて、積極的に力を注いで努力して克服し治めて、その余分を除いて中庸に戻してこそよいのである。」^{〔十七〕}

という文でも明確に確認できるのである。また、この文の「人が学ぶことをするのは、即ち稟受した気を変化するためである」という言明が、「学」の目的は「変化気質」である、という教育の理念をはっきり示している。

朱子哲学に限らず、孟子が「人皆な以て堯舜と為る可し」を認めたように、儒学の最終目標は、堯・舜、つまり聖人になることである。ただ、朱子は、堯・舜の稟受した「気は清明で純粹であつて、ほんの少しの濁りもない」とし、^{〔十八〕}聖人になる為には、「変化気質」、つまり心をほんの少しの濁りもない透き通った透明体にすることを実現しなけ

ればならない、と主張したのである。

聖人になる為には、「変化氣質」を行うのであれば、「変化氣質」を実現した人のことを「聖人」と呼ぶこともできるのであろうが、「君子」とは、徳の実行を行う人の呼称である。君子を貴重な存在とするのは、その気の稟受が形成した性を変化したからということによるものである。そうでなければ、どうして君子と言えるのだろうか。「前述」という叙述が示しているように、「変化氣質」を実現した人のことを「君子」と呼ぶことになっているのである。『語類』には、

「またお尋ねした。『そうだとすれば、天地が聖人や賢人を生じたのは、またただの偶然で、意図があつてのことではありませんね。』先生はおっしゃった。『天地は、わざわざ聖人や賢人を生じなければならぬことを言うものか。これもただ気の運行がそこに至り、程よく互いに集まり、そこで聖人や賢人が生まれただけのことである。生まれたことに至れば、天の意図があつてのことのように見えたのだ。』」^{一九}

という対話が記録されている。この記述からは、生まれながら心にはんの少しの濁りもない者は聖人や賢人と呼ぶのであるが、「変化氣質」を成し遂げた、心にはんの少しの濁りもない者は「君子」と呼ぶ、ということが推察できるのである。聖人は天地が生じた者であるのに対して、「君子」は人間自身の後天の努力によって形成された者であり、この点では「君子」は聖人に及ばないが、心にはんの少しの濁りもないという点では共通であつて実際、「君子」は即ち聖人と言えるのである（賢人は「君子」に及ばない。賢人は一才一芸に長ける者である

に対して、「君子器ならず」である。詳しくは本稿の注の一を参照）。「学」の目的は「変化氣質」である、という教育理念は、学ぶ者に対して学ぶことを通して「変化氣質」を実現すること、つまり「君子」になることを求めているのである。これは、儒教の学問観であるが、朱子学が広く伝播されていた当時の東アジアでは東アジアの共通の教育理念でもあろう。では、朱子哲学にいう「学」とは何か。以下では、このことについて考察する。

四

「学」については、

「学は、その事を学ぶことである。例えば読書はつまり学であり、じつくりとその中の義理（つまり理）を精密に思索してはじめて得るものである。また例えばこの事に当たるとも学であり、しかしこの事の道理は如何なるものなのかを思索しなければならず、ただ没頭して当てるだけで、この事の道理を思索しなければ、（道理に）暗くて得るものはないのである。もし何の拠り所もなく思索し、また当たっている事に即して仔細に観察することをしなければ、心はいつまでも落ち着かないのである。必ず事と思索を互に関連して道理を明らかにしなければならぬのだ。」^{二一}

とあり、ここでは、「読書」をすることと事に当たることを「学」として挙げている。「学」とは、書物を読むことを通してそれに書かれ

ている道理を思索することと、事物に当たることを通して事物に即してその事物の道理を思索することであるが、これは即ち、「読書窮理」と「格物窮理」のことである。^(三十一) また、

「読書は既に第二義である。そもそも人の生きる道理は最初から完全に(人に)備わっているものであるが、読書しなければならぬのは、思うに、まだ経験が浅く知らないことが多くあるからである。聖人は多くのことを経験して(人の生きる道理を)知っていて、そこで冊に書いて人に伝えたのであり、いま読書するのは、ただ多くの道理を理解する為である。理解し得ると、(それらの道理は)また皆自身に最初からともともあるものであり、外から徐々に加えて来て得たものではない、ということを知るのである。」

「事々物々には、それぞれその理があり、事物は見るができるが、その理は知り難い。事に即し物に即するのは、その理を見ようとする為のものであり、このように見るほかないのだ。但し必ず本当に事物においてその道理を見得て、はじめて自分に有益になるのである。」^(三十二)

などとあり、「読書窮理」は人生に関する「理」を理解することであり、「格物窮理」は事物に即してその事物の「理」を窮め尽すことである。

朱子のいう「理」には、「理」は、人間の意図の如きものが全く含まれない自然なるもの、本然の性(仁義礼智の理)、貧富貴賤・死生・寿夭などといった運命的な規定、行為の準則や事物の扱い方や物の使い方、人間に内在する仁義礼智といった道德の徳目、事物に内在するそのどういう働きをするかを定めるものとしての機能・能力、事物の

働きのあるべき様としての準則、といった内容を有する概念である。これらの内容が集まって一つの体系を構築しているのであるが、その体系の全体をも理と呼ばれるのである」というような幾つかの内容がある。

「読書窮理」は、人間は誰にも生まれながら「仁義礼智の理」が備わっているということを理解するものであり、「格物窮理」は即ち、「事物の働きのあるべき様としての準則」を知ることである。

「遠くが見えることを『明』と言ひ、見えるのが遠くなければ、『明』と言えない。はつきりと聞こえることを『聡』と言ひ、聞こえるのはつきりでなければ、『聡』と言えない。見ることと聞くことは物であり、『聡』と『明』は則である。口の味におけること、鼻の臭いにおけることまで推せば、それぞれ当然の則がないものはない。いわゆる窮理とは、これを窮めることにほかならない。」^(三十四)

とあり、ここでは、目と耳の「則」を知ることが「窮理」の目的とされているのである。この文にいう「則」は、目と耳に備わっている「見る」と「聴く」の機能・能力を意味するのであるが、それはまだ衰えていない、本来のあるべき働きをする機能・能力であって「事物の働きのあるべき様としての準則」である。だから、朱子のいう「格物窮理」は即ち、事物のその本来のあるべき働きをする機能・能力を究明することである。事物の機能・能力のことを、朱子は「実体」という語で表現する場合もある。

「道理を一つの現実離れのものと見なす人が多い。『大学』には窮理

を言わず、格物をしか言わないのは、人に事物に即して（理を）理解させようとするものであり、このようにしてはじめて『実体』を見ることが出来る。いわゆる『実体』とは、事物に即してでなければ見ることはできないものである。そもそも船を作って水上を行き、車を作って陸地に行くようなことである。いま、試しに多くの人の力を合わせて共に一艘の船を陸地の上で推しても、必ず進めることはできない。そこで、はじめて船は本当に陸地に行くことができないということを知るのである。これこそ『実体』というものである。^(二十五)

とあり、この「実体」という語についての説明からは、物体の機能・能力は実験を通して知ることができる、という含意が読み取れるのであろう。

「心とは、性と情を統べる者なり」と「性即理」はともに朱子哲学の根底に据える原則である。^(二十六)「性即理」とは、「本然の性」は即ち「仁義礼智の理」（道徳の徳目と物の固有属性としての機能・能力との両義を含む）、という意味であり、「心とは、性と情を統べる者なり」とは、心は「性」とその「性」の顕現としての「情」（原初的「情」と派生的「情」）を内容とする、という意味である。^(二十七)人間の心的活動について、朱子は、原初的「情」が派生的「情」のその流れの方向や行き先を決めるのであるが、しかし派生的「情」は必ずしも原初的「情」が定めた方向に流れて行くとは限らない、という状況を察して、そこで「性には不善はない。心の発したところは情であり、（情には）もしかしたら不善がある。不善は心ではないと言うのもまた正しくない

のだ。」^(二十八)というのである。「仁義礼智」から発した「惻隠 羞惡 辭遜・是非」（「四端」）は原初的「情」であり、原初的「情」の働き方によって生じた幾つかの異なる心の働きが、派生的「情」であり、派生的「情」には「意」「志」「知」「思慮」などといった要素が含まれている。^(二十九)「この心の本体にはもともと不善がないが、その不善に流れるのは、情が物に遷って生じたものである」とあり、ここでは、「情が物に遷って」が「心」に「不善」が生ずる原因とされているのである。

朱子哲学では、人間の外界に対する認識のその認識過程については詳細に論じられている。それを、「つまり、人間が外物と接すると、身体感覚器官に備わっている感覚機能が外物によって働かされて外物を感じ、その感覚（知）によって外物を識別し、その識別（知）によって外物に対して反応し、その反応（好悪）が人間にその外物に対して向かう志向的な情感（意）を抱かせるのである。これは人間の外物と接触することによって生じた人間内面の心的活動であり、この心的活動において、識別を意味する『知』が中心的な部分を為しているのである。」と要約することができる。^(三十)この感覚の「知」と識別の「知」は、

「お尋ねした。『知と思、人の身において最も重要ですね。』先生はおっしゃった。『その通りだ。二者もただ一つの事に過ぎない。知を手のようなものに譬えれば、思はその手を仕事させるものであり、思は知を使うものである。』」^(三十一)

とあるように、つまり「思」のことである。「思」は、感覚と識別を

働かせる働きであるが、感覚と識別を使うものでもある。これには、「思」と「知」は同一物と見てもよいという側面と、「思」が「知」を使うその使い方、つまり「知」の働き方までも決めるという側面との両義が含まれているのである。だから、「思」は人間の心的活動において最も必要な働きを担っているものである。かかる「思」が、「お尋ねした。『思慮に発すれば善と不善がある、と言われますが、不善の生ずるには二つの原因があると思います。思慮から知らず知らずに発生したものと、外物の誘惑がこの思慮を引き動かしただけである。邪しさを防ぐ方法は、どんな場合でも努力しなければならいことです。思慮から発した時は、一層省察し、事や行為に現せないのです。物が誘惑する時は、つまり視聴言動において取り組まなければならぬのです。しかしその肝心なところはまたただ持敬・惟敬にあり、（そうであれば）心身の内外が肅然となり、両方にその努力を致せば、自ずと心身の両方ともに問題がなくなるのですが。』先生はおっしゃった。『悪を』発生するところは二つある、と言うことは、正しい。しかし要するに思慮から発生したもの、また外から来たのである。天理は渾然として一つである。不善であれば、天理から出たものではない。天理から出たものでなければ、外から出たものである。視聴言動は、内外（つまり心身）を兼ねて関わるものであり、専ら外面（視聴言動）において努力すればよいと言うこともできない。もし内面には内面においての努力の仕方があり、外面にはまた外面においての努力の仕方があると考えるのであれば、内と外がばらばらになり、

この道理はないのだ。」^(三十一)

という対話が示しているように、「不善」を生ずる時もあるのである。この「不善」は即ち、「情が物に遷つて」生じた「不善」であろう。

『孟子』に「耳目の官は思わずして、物に蔽わる。物が物と交れば、則ち之を引くのみ。心の官は則ち思ふ。思えば則ち之を得、思わざれば則ち得ざるなり。」（告子上）とあり、これに対して朱子は、

「官の言と為るや司るなり。耳は聴くことを司り、目は視ることを司り、各おの職とする所有れども思ふこと能はず、是を以て外物に蔽わる。既に思ふこと能はずして外物に蔽わるれば、則ち亦た一物なるのみ。又た外物を以て此の物と交りるときは、其の之を引いて去ること難からず。心は則ち能く思ひ、而して思ふを以て職と為す。凡そ事物の来たるときに、心其の職を得れば、則ち其の理を得て、物蔽ふこと能はず、其の職を失えば、則ち其の理を得ずして、物来たりて之を蔽ふ。」^(三十四)

と解釈している。ここでは、「心」の職務は「思」であり、「思」の職務は「理」を獲得し、そして視聴をその「理」に従って行わせることである、とされている。「理」を獲得することは即ち「窮理」（読書窮理）と「格物窮理」であり、「視聴言動」をその「理」に従って行わせることは即ち、「渣滓」を融かす、つまり「私意」「人欲」を滅ばすことである。

「読書窮理」は、人間は誰にも生まれながら「仁義礼智の理」が備わっているということを理解することであり、「格物窮理」は、事物の働きのあるべき様としての準則（つまり、事物の機能・能力）を知ることである。しかし、朱子は「読書は既に第二義である」（前述）というでは、「第一義」、つまり「学」における最も重要なものは何か。

「敬の字の工夫（修鍊）こそ、儒教の第一義であり、最初から最後までほんの僅かの中断もできないのだ」^(三六)

とあり、ここでは、「敬」の工夫（修鍊）を「第一義」としている。「敬」の工夫は即ち、朱子のいう「居敬」（「持敬」や「主敬」ともいう）のことである。つまり、「学」においては、「居敬」は第一義で、「窮理」は第二義、ということである。「敬」とは、

「この心は常に卓然として公正で、私意がなければ、即ち敬である。少しの計算があれば、少しの心が緩む兆しがあれば、即ち不敬である。」
「敬とは、一つの事と見るのではなく、ただ自分の『精神』を収斂して、専一してここにあるようにするだけのことである」^(三八)

などであり、「敬」はつまり、心に「私意」がなく、「精神」を専一にする、ということである。ここにいう「精神」とは、

「お尋ねした。『敬はどうやって修練するのですか。』先生はおっしゃった。『ただ内面においてはたけなな思慮がなく、外面においてはたけなな行動がないだけである。』」

「お尋ねした。『思慮は一つにすることは難しいのですが、如何ですか。』先生はおっしゃった。『あてもなく思慮することは、何の役に立つのであろうか。私が思うに、道理をはっきり分かれれば、自然にくだらない思慮がないのだ。人々の思慮がごたつくのは、ただ道理をまだ分かっていないだけだから。』」^(三九)

の二文を併せて考えれば、つまり「思慮」のことと思われる。故に、端的に言えば、「敬」とは即ち、人間の内面においての、常に思慮を集中させるといふ心的状態を言うのである。このような心的状態は、朱子哲学では「常惺惺」という語で表現されている。^(四〇)「居敬」は即ち、「常惺惺」の心的状態を保つことであるが、また、

「またお尋ねした。『持敬、居敬は如何ですか。』先生はおっしゃった。『そもそもこのようにやって行くのであり、前もってかたを都合よく設定して、後から徐々に合わそうとする、こういうことをしてはいけないのだ。』」^(四一)

ともあり、ここでは、「居敬」は牽強附会をしないことだとされているのである。

周知の通り、『大学』にいう八条目（格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下）は儒学の規模を具体的に示すものである。朱子は、これに「平天下の為には窮理が不可欠であり、窮理の目的は天下を平らかにするものでなければならない」といふ理念を込めたのである。^(四二)この理念を実現する為には、「敬の字は初めから終わりまでの工夫（修鍊）である。格物、致知から治國、平天下まで、みなこれであ

いものではない。」^(四十二)と強調しているように、「居敬」はなくてはならないものとしているのである。「平天下」については、

「平天下とは、『均平』のことである。」

「お尋ねした。『上下四方、長短広狭、彼此は一つのものであり、方（方形）でないものはない。矩（かぎ型の定規）では、このようにさせることはできる。人においては、天子、諸侯、大夫、士、庶人の違いがあり、どうやって（それを）均平させることができるのですか。』先生はおっしゃった。『上と下の違いを均平させようとする話ではない。

思うに、父母を父母として親しくすること、長者を長者として敬うこと、それを均平させて、上の人にも下の人にもみな行わせるべきである。上の人はその父母を父母として親しくするのであれば、下の人もその父母を父母として親しくするようになり、上の人は長者を長者として敬うのであれば、下の人も長者を長者として敬うようになるのである。』^(四十四)

とある。つまり、かぎ型の定規で方形を作るように、上の人がその父母を父母として親しくし、その長者を長者として敬うのであれば、庶民がそれに倣って自分の親を親しくし、年長者や目上の人を敬うようになるのであり、このようになれば、天下は「均平」つまり斉しいのである。^(四十五)

朱子は、儒教の教義をたったの「天理を明らかにして、人欲を減らす」の一句をもってまとめたのである。^(四十六)「天理」は即ち「仁義礼智の理」であるが、「人欲」は「私意」とほぼ同義の概念である。「人欲」「私意」

について朱子は詳細に論じているが、次のように要約することができる。つまり、「飲食は天理であるが、美味を求めるのは人欲である。

目耳の視聴は天理であるが、淫楽・姦声を聴き、邪色・乱色を見ることは私意に従っての行為であって、目耳の視聴という本来のあるべき働きを失わせるものである。飲食や視聴は人間にとって切実なものであるから、人欲・私意に、つまり悪に流れやすい。人間の視聴などの諸器官の働きを本来のあるべき様に行わせる為には、人欲・私意を減ぼさなければならない。その人欲・私意を減ぼすことは即ち、渣滓を融かすことであり、変化氣質のことである。^(四十七)ということである。「敬」

は「思」という働きのその本来のあるべき働き方であり、「思」がその本来のあるべき働きを行えば、事物の「理」を得てそして視聴言動を理に従って行わせることになり、そこで「変化氣質」が実現されるのである。自分の親を親しくし、年長者や目上の人を敬うことは即ち「理」に従っての行為であり、「平天下」は天下の人々がみな「理」に従っての行為を行うようにすることであるから、即ち「天下の人をして皆な以て其の明德を明らかにすること有らしむなり」ということである。^(四十八)

朱子の「変化氣質」論は実際、「情」の働きという側面と「思」の働きという側面との両面において論じられている。「情」の働きの側面而言えば、つまり、「人間の場合、外物に接すると、仁義礼智の性から側隠・羞惡・辞讓・是非（四端）が発せられ、この原初的「情」が、その働き方によって意、志、知、思などの幾つかの心的活動を派生す

ると同時に、それらの心的活動、つまり派生的『情』のその流れの方

向と行き先を決めるのである。だが、人欲・私意は人間の耳目などの器官のその本来のあるべき働きを失わせるものであり、人欲・私意の介入が意、志、知、思といった派生的『情』のその流れの方向と行き先を変えるのである。この人欲・私意は『渣滓』と言うが、即ち人間の心臓内部の空間に集まっている氣に付着している濁りである。人欲・私意を除けば、派生的『情』が、原初的『情』が定めた流れの方向と行き先の、その流れの方向に流れ、その行き先にたどり着くのである。この人欲・私意を除くことは、『渣滓』を融かす、と言うが、即ち『変化氣質』のことである。」ということであり、「思」の働きの側面で言えば、つまり、「人間の場合、外物に接すると、感覚機能が働いて外物を感じ、その感覚（知）によって外物を識別し、その識別（知）によって外物に対して反応し、その反応（好悪）が人間に外物に対して向かう志向的情感（意）を抱かせるのである。思は知、つまり感覚と識別を使い、しかも感覚と識別のその働き方を決める働きであり、事物の理（仁義礼智の性であるが、つまり、道德の徳目と物体の固有属性としての機能・能力）を知ることを事とする働きである。理を得る為には、思慮を常に集中させるという心的状態、及び牽強付会をしないという心構えを保つことが最も重要である。思が事物の理を獲得してそして視聽言動をその理に従って行わせれば、人欲・私意が除かれることになり、これが即ち『変化氣質』である。」ということである。

六

「君子」は徳の実行を行う人の呼称である。端的に言えば、つまり、事物の「理」（人間は誰にも生まれながら仁義礼智の性が備わっているという道理、及び動植物や無生物の固有属性としての能力・機能）を究明し、そしてその「理」に従って言動を行う人のことを「君子」と呼ぶ、ということである。「理」を究明するその過程においては、常に、思慮を集中させるという心的状態、及び牽強付会をしないという心構えを保つ。これが「君子」の特徴である。聖人は「天下の人々にみな君子を為させる」ことを目指す、と朱子は言うが、彼自身は「もし君子、小人のことを論ずるならば、一割の陰があることも許せない。必ず悉くその小人を排除し、悉くその君子を用いて、はじめて治世になるのである。」^{五十一}と考えているのである。では、「小人」を悉く排除して、「君子」だけを起用するようになった時に現れる「治世」とはどのような世の中なのか。

『礼記』礼運篇には、次の文が孔子の言説として記録されている。

「最高の政道が行われていた上古と、三代（夏、殷、周）の英明な王者は、わしはこの目で見る事ができないが、しかし記録がある。最高の政道が行われていた上古では、天下はすべての人々のものであり、賢人を選び有能者に味方し、信用を重んじ和睦を深める。だから、人々はその父母だけを父母とせず、その子供だけを子供とせず、老人にはよい晩年を暮させ、壮年には仕事をさせ、幼児にはよく成長させ、

男やもめ、やもめ、孤児、障害者、病人にはみなよく生活させ、男にはそれぞれに相応しい職を持たせ、女にはそれぞれに相応しい結婚者を持たせるのである。財貨を無駄に捨てることは憎むが、それを独り占めすることはしない。労力を出し惜しむことは憎むが、それを自分の為にだけ出すことはしない。そのため、陰謀が用いられることはなく、強盗や窃盗や乱臣賊子もなく、だから、人々は外出しても家の戸を閉めない。これを大同と言う。いまは最高の政道が既に行われず、天下は私家のものであり、人々はその父母だけを父母とし、その子供だけを子供とし、財貨や労力を自分の為にだけ使い、権勢者の地位の世襲を礼とし、城や堀を堅固とし、礼や義を綱紀とした。それによって、君臣の別を定め、父子の情を篤くし、兄弟の仲を睦ましくし、夫婦の関係を和らげ、制度や法律を設け、畑や土地の区画を分け、智者や勇者を尊び、功績を鼻にかける、というふうになったのである。そのため、陰謀が用いられて、戦争がこれによって起こる。禹、湯、文、武、成王、周公は、そのことに優れた人である。この六人の王者には礼を慎まない人はいない。そのため、その義を明示し、その信を成し、過失を隠さず、仁に則り辞讓を重んじるのであり、それを常法として民に示して変えることはない。この常法に従わない者があれば、その者がたとえ権勢者であっても失脚し、人々に禍と見られるのである。これを小康と言う。^(五十一)

清末の康有為（一八五八―一九二七）は『大同書』を著して「人類社会は『堯乱の世』から『升平の世』（小康）に進み、『升平の世』を経

て最終的に『太平の世』（大同）に至る」という「大同三世説」を唱えて、「世界の大同」は儒教が目指す最高の理想社会だと主張した。しかし、

「お尋ねした。『礼運は老子と同じようですが。』先生はおっしゃった。『聖人の書いたものではない。胡明仲は、礼運は子游の作で、楽記は子貢の作だと言っているが、子游はここまで浅薄だったことはないと思う。』」^(五十二)

とあるように、朱子は、『礼記』の礼運篇に記録されている「大同」「小康」の話は孔子の言説ではない、と見ているのである。また、

「またお尋ねした。『一陰一陽、程よく均衡を保っていれば、賢人と不肖者も程よく均衡が取れるのである。なぜ君子はいつも少ないのであり、小人がいつも多いのですか。』先生はおっしゃった。『それはあの事物が雑駁であって、どうして斉しくすることができようか。そもそも硬貨に譬えれば、純度の高いものはいつも少ないが、純度の低いものはいつも多い。その気が雑駁であって、前後を定まらず、そこでそのちようどいいのが得られないから、どうして斉しくすることができようか。』」^(五十三)

とあり、この対話からは、いつの世にも「君子」は少なく、「小人」は多い、ということ朱子も認めていた、と推察できる。^(五十四)「小人」が多数を占める世には、「変化氣質」を成し遂げる人が大幅に増えない限り、その「治世」が現れることはないであろう。

注：

一、「君子不器、事事有些、非若一善一行之可名也。賢人則器、獲此而失彼、長於此又短於彼。賢人不及君子、君子不及聖人。」（『語類』、五七八頁）。

「君子器ならず」についてはまた、「器者、各適其用而不能相通。成德之士、体無不具、故用無不周、非特為一才一芸而已。」（『論語集注』、『全集』第六冊、七八頁）、などがある。本稿では、中華書局の標点本『朱子語類』（全八冊、宋・黎靖德編、王星賢点校、一九九四年）を用い、これを『語類』と略称し、また、『朱子全書』（全二七冊、朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編、上海古籍出版社、二〇〇二年）を用い、これを『全書』と略称する。

二、「君子者、成德之名也。所貴乎君子者、有以化其氣稟之性耳。不然、何足以言君子。中庸言雖愚必明、雖柔必強處、正是此意。」（『語類』、五七八～九頁）。「成德」については「成德、成就其德、如孔子於冉閔、德則天資純粹者。」（『語類』、一四五三頁）、「成德、如顏淵閔子騫者是也。」（『語類』、一四五三頁）とあり、『論語』先進篇には「德行、顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓。」とあり、また「子曰、孝哉閔子騫。人不問於其父母昆弟之言。」ともある。よって、「成德」を「徳の実行を行う」の意と解する。

三、拙稿「朱子の「神」」（岡山大学『大学教育研究紀要』第八号、二〇一二年）、拙稿「朱子の「心」」（京都大学『中國思想史研究』第三十四號、二〇一三年）、拙稿「朱子の「理」」（岡山大学『大学教育研究紀要』第十号、二〇一四年）、拙稿「朱子の「情」」（岡山大学『大学教育研究紀要』

第十一号、二〇一五年）、及び拙稿「朱子の「變化氣質」」（岡山大学大学院社会文化学科研究紀要」第四三号、二〇一七年）を参照。

四、「人之所以生、理與氣合而已。天理固浩浩不窮、然非是氣、則雖有是理而無所濫泊。故必二氣交感、凝結生聚、然後是理有所附著。凡人之能言語動作、思慮營為、皆氣也、而理存焉。故堯而為孝弟忠信仁義禮智、皆理也。然而二氣五行、交感万變、故人物之生、有精粗之不同。自一氣而言之、則人物皆受是氣而生。自精粗而言、則人得其氣之正且通者、物得其氣之偏且塞者。惟人得其正、故是理通而無所塞。物得其偏、故是理塞而無所知。且如人、頭円象天、足方象地、平正端直、以其受天地之正氣、所以識道理、有知識。物受天地之偏氣、所以禽獸橫生、草木頭生向下、尾反在上。物之間有知者、不過只通得一路、如鳥之知孝、獺之知祭、犬但能守禦、牛但能耕而已。人則無不知、無不能。人所以與物異者、所爭者此耳。」（『語類』、六五～六頁）、「性如水、流於清渠則清、流入汙渠則濁。氣質之清者、正者、得之則全、人是也。氣質之濁者、偏者、得之則昧、禽獸是也。氣有清濁、人則得其清者、禽獸則得其濁者。人大体本清、故異於禽獸、亦有濁者、則去禽獸不遠矣。」（『語類』、七三頁）。「營為」という語は「致知、誠意、正心、知與意皆從心出来。知則主於別識、意則主於營為。」（『語類』、三〇五頁）、「欲為這事、是意。」（『語類』、三四九頁）などにより「何かをしようとすること」と訳す。因みに、植物と動物の違い、また植物や動物における様々な種類などの違いについては、「草木都是得陰氣、走飛都是得陽氣。各分之、草是得陰氣、木是得陽氣、故草柔而木堅。走獸是得陰氣、飛鳥是

得陽氣、故獸伏草而鳥棲木。然獸又有得陽氣者、如猿猴之類是也。鳥又有得陰氣者、如雉鷗之類是也。唯草木都是得陰氣、然却有陰中陽陽中陰者。」（『語類』、六二頁）、などとする。

五、「問、子罕言命。若仁義礼智五常皆是天所命。如貴賤死生寿夭之命有不同、如何。曰、都是天所命。稟得精英之氣、便為聖、為賢、便是得理之全、得理之正。稟得清明者、便英爽。稟得敦厚者、便温和。稟得清高者、便貴。稟得豐厚者、便富。稟得久長者、便寿。稟得衰、類、薄、濁者、便為愚・不肖、為貧、為賤、為夭。天有那氣生一箇人出来、便有許多物隨他來。又曰、天之所命、固是均一、到氣稟處便有不齐。」（『語類』、七七頁）。因みに、『語類』にはまた、「或問氣稟有清濁不同。曰、氣稟之殊、其類不一、非但清濁二字而已。今人有聰明、事事曉者、其氣清矣、而所為未必皆中於理、則是其氣不醇也。有謹厚忠信者、其氣醇矣、而所知未必皆達於理、則是其氣不清也。推此求之可見。」（『語類』、七四頁）、「有人稟得氣厚者、則福厚。氣薄者、則福薄。稟得氣之華美者、則富盛。衰颯者、則卑賤。氣長者、則寿。氣短者、則夭折。此必然之理。」（『語類』、八〇頁）、「氣稟所拘、只通得一路、極多樣。或厚於此而薄於彼、或通於彼而塞於此。有人能尽通天下利害而不識義理、或工於百工技芸而不解說書。」（『語類』、七五頁）、などともある。

六、「稟得清明者、便英爽」の「清明」については、「但得氣之清明則不蔽銅、此理順發出来。」（『語類』、六六頁）、「天生聖人、氣稟清明、自是與他人不同。」（『語類』、九五八頁）、「夜氣者、乃清明自然之氣。」（『語類』、一二四七頁）、「平旦之氣、只是夜間息得許多時節、不與事物接、才醒

来便有得這些自然清明之氣、此心自恁地虛靜。」（『語類』、一三九三頁）、などとなり、これらの叙述を併せて考えれば、ここでの「英爽」は即ち、聖人の内面における虚靜の心的状態を言うであろうと思われる。

七、「人性雖同、稟氣不能無偏重。有得木氣重者、則惻隱之心常多、而羞惡、辭遜、是非之心為其所塞而不發。有得金氣重者、則羞惡之心常多、而惻隱、辭遜、是非之心為其所塞而不發。水火亦然。唯陰陽合德、五性全備、然後中正而為聖人也。」（『語類』、七四頁）。また、「但氣稟偏、則理亦欠闕了。」（『語類』、七一頁）ともある。

八、「因問、得清明之氣為聖賢、昏濁之氣為愚不肖、氣之厚者為富貴、薄者為貧賤、此固然也。然聖人得天地清明中和之氣、宜無所虧欠、而夫子反貧賤、何也。豈時運使然邪、抑其所稟亦有不足邪。曰、便是稟得來有不足。他那清明、也只管得做聖賢、却管不得那富貴。稟得那高底則貴、稟得厚底則富、稟得長底則寿、貧賤夭者反是。夫子雖得清明者以為聖人、然稟得那低底、薄底、所以貧賤、顏子又不如孔子、又稟得那短底、所以又夭。」（『語類』、七九頁）

九、「人之所以有善有不善、只緣氣質之稟各有清濁。」（『語類』、六八頁）

十、「劉潛夫問致曲。曰、只為氣質不同、故發見有偏。如至誠尽性、則全体著見。次於此者、未免為氣質所隔。只如人氣質溫厚、其發見者必多是仁、仁多便侵却那義底分数、氣質剛毅、其發見者必多是義、義多便侵却那仁底分数。因指面前燈籠曰、且如此燈、乃本性也、未有不光明者。氣質不同、便如燈籠用厚紙糊、燈便不甚明、用薄紙糊、燈便明似紙厚者、用紗糊、其燈又明矣。撤去籠、則燈之全体著見、其理正如此也。」（『語

類」、一五七二頁)、「其次致曲。先生云、只緣氣稟不齊、若至誠尽性、則渣滓便渾化、不待如此。」(『語類』、一五七二頁)、「聖人之心更無些子渣滓。」(『語類』、八八三頁)。「其次致曲」は『中庸』に見える語であり、「致曲」について朱子は、「致、推致也。曲、一偏也。」と解釈している(『中庸章句』、『全書』第六冊、五〇頁)。因みに、朱子は、『論語』という「子曰、中人以上、可以語上也。中人以下、不可以語上也。」(雍也篇)に対して「中人之性、半善半惡、有善則有惡。」(『語類』、一八三頁)と説明している。また、「明道說水處最好。皆水也、有流而至海、終無所污。有流而未遠、固已漸濁。有流而甚遠、方有所濁。有濁之多者、濁之少者。只可如此說。」(『語類』、七三〇四頁)ともある。

十一、「凡物有心而其中必虛、如飲食中鷄心猪心之屬、切開可見。人心亦然。只這些虛處、便包藏許多道理、彌綸天地、該括古今。推広得來、蓋天蓋地、莫不由此、此所以為人心之妙歟。」(『語類』、二五一四頁)

十二、「心者、氣之精爽。」(『語類』、八五頁)、「魂魄是神氣之精英。」(『語類』、二二五九頁)

十三、「安卿問、心之精爽、是謂魂魄。曰、只是此意。」(『語類』、一六八六頁)、「只是一箇陰陽五行之氣、滾在天地中、精英者為人、渣滓者為物。精英之中又精英者、為聖、為賢。精英之中渣滓者、為愚、為不肖。」(『語類』、二五九頁)

十四、詳しくは、拙稿「朱子の「神」(前掲)、及び拙稿「朱子の「心」(前掲)を参照。

十五、「所謂渣滓者、私意也。」(『語類』、一一五二頁)、「又問、渣滓は甚麼。

曰、渣滓は私意・人欲。天地同体處、如義理之精英。渣滓は私意・人欲之未消者。人與天地本一体、只緣渣滓未去、所以有間隔。若無渣滓、便與天地同体。」(『語類』、一一五一頁)

十六、「富貴、死生、禍福、貴賤、皆稟之氣而不可移易者。」(『語類』、七九頁)

十七、「人之性皆善。然而有生下來善底、有生下來便惡底、此是氣稟不同。

且如天地之運、万端而無窮、其可見者、日月清明氣候和正之時、人生而稟此氣、則為清明渾厚之氣、須做箇好人。若是日月昏暗、寒暑反常、皆是天地之戾氣、人若稟此氣、則為不好底人、何疑。人之為學、却是要變化氣稟、然極難變化。如孟子道性善、不言氣稟、只言人皆可以為堯舜。若勇猛直前、氣稟之偏自消、功夫自成、故不言氣稟。看來吾性既善、何故不能為聖賢、却是被這氣稟害。如氣稟偏於剛、則一向剛暴。偏於柔、則一向柔弱之類。人一向推托道氣稟不好、不向前、又不得。一向不察氣稟之害、只昏昏地去、又不得。須知氣稟之害、要力去用功克治、裁其勝而歸於中乃可。」(『語類』、六九頁)。

文の中の「裁其勝而歸於中乃可」の「中」を「中庸」と訳したのは、「為善者君子之德、為惡者小人之心。君子而處不得中者有之、小人而不至於無忌憚者亦有之。惟其反中庸、則方是其無忌憚也。」(『語類』、一五二二頁)による。

十八、『孟子』告子下に「曹交問曰、人皆可以為堯舜、有諸。孟子曰、然。」とある。堯舜の氣の稟受については、「故上知生知之資、是氣清明純粹、而無一毫昏濁、所以生知安行、不待學而能、如堯舜是也。」(『語類』、六六頁)とある。

十九、「又問、如此、則天地生聖賢、又只是偶然、不是有意矣。曰、天地那裏說我特地要生箇聖賢出來、也只是氣數到那裏、恰相湊著、所以生出聖賢。及至生出、則若天之有意焉耳。」（『語類』、八十頁）

二十、「学、是学其事、如讀書便是学、須緩緩精思其中義理方得。且如做此事是学、然須思此道理是如何、只恁下頭做、不思這事道理、則味而無得。若只空思索、却又不傍所做事上体察、則心終是不安穩。須是事與思互相發明。」（『語類』、五八四頁）。文の中の「却又不傍所做事上体察」の「傍」は「添う」の意であるが、「即事」という言い方があり、よってここでは「即する」と訳す。

二十一、朱子は、「所謂致知在格物者、言欲致吾之知、在即物而窮其理也。」（『大学章句』、『全書』第六冊、二〇〇頁）と言い、『大学』にいう「格物」を「即物窮理」と解釈した。だが、『語類』には「即物窮理」という語は見受けられず、「格物窮理」という語が多く見られるのである。「格物窮理」については、「格物」二字最好。物、謂事物也。須窮極事物之理到尽處、便有一箇是、一箇非、是底便行、非底便不行。」（『語類』、二八四頁）、「格物者、格、尽也、須是窮尽事物之理。若是窮得三兩分、便未是格物。須是窮尽得到十分、方是格物。」（『語類』、二八三頁）、などとあり、「格物」の「物」を「事物」の意と解して、そこで「即事即物」（本稿の注の二十二）という語を用いていたのである。

二十二、「読書已是第二義。蓋人生道理合下完具、所以要讀書者、蓋是未曾經歷見許多。聖人是經歷見得許多、所以写在冊上與人看、而今讀書、只是要見得許多道理。及理會得了、又皆是自家合下元有底、不是外

面旋添得來。」（『語類』、一六一頁）、「事事物物、皆有其理。事物可見、而其理難知。即事即物、便要見得此理、只是如此看。但要真實於事物上見得這箇道理、然後於己有益。」（『語類』、一九三五頁）

二十三、拙稿「朱子の「理」（前掲）四二頁を参照。

二十四、「能視遠謂之明、所視不遠、不謂之明。能聽德謂之聰、所聽非德、不謂之聰。視聽是物、聰明是則。推至於口之於味、鼻之於臭、莫不各有當然之則。所謂窮理者、窮此而已。」（『語類』、一三八二頁）

二十五、「人多把這道理作一箇懸空底物。大学不說窮理、只說箇格物、便是要人就事物上理會、如此方見得實體。所謂實體、非就事物上見不得。且如作舟以行水、作車以行陸。今試以衆人之力共推一舟於陸、必不能行、方見得舟果不能以行陸也、此之謂實體。」（『語類』、二八八頁）

二十六、「心統性情者也」は、張載の言葉として『近思錄』に収録されている。朱子は、「伊川性即理也、橫渠心統性情二句、顛撲不破。」（『語類』卷五、九三頁）と言って、永遠に論破されることのない真理として継承したのである。

二十七、詳しくは、拙稿の「朱子の「理」（前掲）四二頁と「朱子の「情」（前掲）六六～七頁を参照。

二十八、「性無不善。心所發為情、或有不善。說不善非是心、亦不得。」（『語類』、九二頁）

二十九、詳しくは拙稿「朱子の「情」（前掲）六四頁を参照。

三十、「是心之本体本無不善、其流為不善者、情之遷於物而然也。」（『語類』、九二頁）

三十一、拙稿「朱子の「変化氣質」」（前掲）六頁を参照。

三十二、「問、知與思、於人身最緊要。曰、然。二者也只是一事。知與手相似、思是交這手去做事也、思所以用夫知也。」（『語類』、九八頁）。これは黃卓が記録した文であるが、沈憫も「又問、知與思、於身最切緊。曰、然。二者只是一事。知如手、思是使那手去做事、思所以用夫知也。」（『語類』、三八二頁）と記録している。

三十三、「問、發於思慮則有善不善。看來不善之發有二、有自思慮上不知不覺自發出來者、有因外誘然後引動此思慮者。閑邪之道、當無所不用其力。於思慮上發時、便加省察、更不使形於事為。於物誘之際、又當於視聽言動上理會取。然其要又只在持敬、惟敬、則身心內外肅然、交致其功、則自無二者之病。曰、謂發處有兩端、固是。然畢竟從思慮上發者、也只在外面底。天理渾是一箇。只不善、便是不從天理出來、不從天理出來、便是出外底了。視聽言動、該貫內外、亦不可謂專是外面功夫。若以為在內自有一件功夫、在外又有一件功夫、則內外支離、無此道理。」（『語類』、二四三九頁）

三十四、「官之為言司也。耳司聽、目司視、各有所職而不能思、是以蔽於外物。既不能思而蔽於外物、則亦一物而已。又以外物交於此物、其引之而去不難矣。心則能思、而以思為職。凡事物之來、心得其職、則得其理、而物不能蔽。失其職、則不得其理、而物來蔽之。此三者、皆天之所以與我者、而心為大。若能以有以立之、則事無不思、而耳目之欲不能奪之矣、此所以為大人也。」（『孟子集注』、『全書』第六冊、四〇七頁）

三十五、「視聽言動」は、「至於耳目言動皆然」（『語類』、三七〇頁）とあるよ

うに、「耳目言動」という場合もある。「視聽」と「言動」の關係については、「元翰問、非礼勿視聽言動、看來都在視上。曰、不專在視上、然聽亦自不好。只緣先有視聽、便引惹得言動、所以先說視聽、後說言動。」（『語類』、一〇五二頁）とある。

三十六、「敬字工夫、乃聖門第一義、徹頭徹尾、不可頃刻間斷。」（『語類』、二一〇頁）

三十七、「學者工夫、唯在居敬、窮理二事。」（『語類』、一五〇頁）、「持敬是窮理之本。窮得理明、又是養心之助。」（『語類』、一五〇頁）、「主敬、窮理雖二端、其實一本。」（『語類』、一五〇頁）、などとあり、「居敬」、「持敬」、「主敬」は同義の概念と思われる。

三十八、「此心常卓然公正、無有私意、便是敬。有些子計較、有些子放慢意思、便是不敬。」（『語類』、一一四六―七頁）、「敬、莫把做一件事看、只是收拾自家精神、專一在此。」（『語類』、二一五頁）。「收拾」は、「敬者、收斂而不放縱也。」（『語類』、一二三頁）とあるのによつて、「收斂」と訳す。

三十九、「問、敬何以用工。曰、只是內無妄思、外無妄動。」（『語類』、二二一頁）、「問、思慮難一、如何。曰、徒然思慮、濟得甚事。某謂若見得道理分曉、自無閑雜思慮。人所以思慮紛擾、只緣未見道理耳。天下何思何慮、是無閑思慮也。」（『語類』、二七七九頁）

四十、「常惺惺也便是敬。收斂此心、不容一物、也便是敬。」（『語類』、三七一頁）、などとある。

四十一、「又問、持敬、居敬如何。曰、且如此做將去、不須先安排下樣子、後

却旋求来合。」（『語類』、二七六頁）

四十二、「大学」には「物格而后知至、知至而后意誠、意誠而后心正、心正而后身修、身修而后家齊、家齊而后國治、國治而后天下平。」とあり、朱子は、文中の「物格」に対して「物格者、物理之極處無不到也。」（『大学章句』、『全書』第六冊、一七頁）と説明している。「物理之極處無不到也」は即ち「窮理」である。

四十三、「敬字是徹頭徹尾工夫。自格物、致知至治國、平天下、皆不外此。」（『語類』、三七一頁）

四十四、「平天下、謂均平也。」（『語類』、三六二頁）、「問、論上下四旁、長短広狭、彼此如一、而無不方。在矩、則可以如此。在人則有天子、諸侯、大夫、士、庶人之分、何以使之均平。曰、非是言上下之分欲使之均平。蓋事親事長、当使之均平、上下皆得行。上之人得事其親、下之人也得事其親。上之人得長其長、下之人也得事其長。」（『語類』、三六四頁）。文中の「矩」「方」については、「平天下只言措置之理。絜、度也。矩、所以為方也。方者、如用曲尺為方者也。」（『語類』、三六七頁）とあり、「矩」は方形を作る器具（「曲尺」、つまりかぎ型の定規）である。また、「絜矩是四面均平底道理、教他各得老其老、各得長其長、各得幼其幼。」（『語類』、三六一頁）ともある。『孟子』には、「孟子曰、道在爾而求諸遠、事在易而求之難。人人親其親、長其長而天下平。」（離婁上）、「老吾老、以及人之老。幼吾幼、以及人之幼。天下可運於掌。」（梁惠王上）とある。

四十五、「又問、一陰一陽、宜若停勻、則賢不肖宜均。何故君子常少、而小人

常多。曰、自是他那物事駁雜、如何得齊。且以撲錢譬之、純者常少、不純者常多、自是他那氣駁雜、或前或後、所以不能得他恰好、如何得均平。」（『語類』、七九〇頁）とあり、「均平」は「齊」と同義と思われる。

四十六、「聖賢千言万語、只是教人明天理、滅人欲。」（『語類』、二〇七頁）
四十七、拙稿「朱子の「変化氣質」（前掲）一～四頁を参照。

四十八、「明明德於天下者、使天下之人皆有以明其明德也。」（『大学章句』、『全書』第六冊、一七頁）。「明德」は、「或問、明德便是仁義礼智之性否。曰、便是。」（『語類』、二六〇頁）とあるように、即ち「仁義礼智の性」「仁義礼智の理」である。

四十九、「聖人於泰否、只為陽說道理、看來聖人出來做、須有一箇道理、使得天下皆為君子。」（『語類』、一七五九頁）。

五十、「若論君子小人、則一分陰亦不可。須要去尽那小人、尽用那君子、方能成治。」（『語類』、一六七二～三頁）

五十一、「昔者仲尼與於蜡賓、事畢、出遊於觀之上、喟然而嘆。仲尼之嘆、蓋嘆魯也。言偃在側、曰、君子何嘆。孔子曰、大道之行也、與三代之英、丘未之逮也、而有志焉。大道之行也、天下為公、選賢與能、講信修睦。故人不独親其親、不独子其子、使老有所終、壯有所用、幼有所長、矜寡、孤、独、廢、疾者皆有所養、男有分、女有婦。貨惡其棄於地也、不必藏於己。力惡其不出於身也、不必為己。是故謀閉而不興、盜竊乱賊而不作、故外戶而不閉。是謂大同。今大道既隱、天下為家、各親其親、各子其子、貨力為己、大人世及以為礼、域郭溝池以為固、

礼義以為紀。以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦，以設制度，以立田里，以賢勇知，以功為己。故謀用是作，而兵由此起。禹、湯、文、武、成王、周公，由此其選也。此六君子者，未有不謹於礼者也。以著其義，以考其信，著有過，刑仁講讓，示民有常。如有不由此者，在執者去，衆以為殃。是謂小康。」（『礼記』礼運篇）。「上古」と「三代」についてはまた、「礼運言、三王不及上古事。人皆謂其說似莊老。先生曰、礼運之說有理、三王自是不及上古。胡明仲言、恐是子游撰。」（『語類』、二二四〇頁）とある。因みに、「六経は三代以上之書、曾經聖人手、全是天理。三代以下文字有得失、然而天理却在這辺自若也。要有主、覷得破、皆是学。」（『語類』、一九〇頁）ともある。

五十二、「問、礼運似與老子同。曰、不是聖人書。胡明仲云、礼運是子游作、樂記是子貢作。計子游亦不至如此之淺。」（『語類』、二二四〇頁）。『老子』には「大道廢、有仁義。慧智出、有大偽。六親不和、有孝慈。國家昏亂、有忠臣。」とある。

五十三、「又問、一陰一陽、宜若停勻、則賢不肖宜均。何故君子常少、而小人常多。曰、自是他那物事駁雜、如何得齊。且以撲錢譬之、純者常少、不純者常多、自是他那氣駁雜、或前或後、所以不能得他恰好、如何得均平。」（『語類』、七九、八〇頁）

五十四、「君子」と「小人」の違いについては、「為学只在明明德一句。君子存之、存此而已、小人去之、去此而已。」（『語類』、二六一頁）、「君子小人之分、却在誠其意處。誠於為善、便是君子、不誠底便是小人、更無別說。」（『語類』、三二七頁）、「大概君子心公而大、所以周普。

小人心狹而常私、便親厚也只親厚得一箇。」（『語類』、五八二頁）、「小人之心、只曉會得那利害。君子之心、只曉會得那義理。見義理底、不見得利害。見利害底、不見得義理。」（『語類』、七〇一頁）、などがある。